
Pour qui l'autochtonie a-t-elle du sens ?

Le mouvement des peuples autochtones entre développement international et réappropriations populaires au Burundi

Zoé Quétu



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/eastafrica/1393>

DOI : ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE[HY000] [2006] MySQL server has gone away

Éditeur

IFRA - Institut Français de Recherche en Afrique

Référence électronique

Zoé Quétu, « Pour qui l'autochtonie a-t-elle du sens ? », *Les Cahiers d'Afrique de l'Est / The East African Review* [En ligne], 55 | 2020, mis en ligne le 19 novembre 2020, consulté le 08 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/eastafrica/1393> ; DOI : [https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE\[HY000\] \[2006\] MySQL server has gone away](https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE[HY000] [2006] MySQL server has gone away)

Ce document a été généré automatiquement le 8 janvier 2021.

Les Cahiers d'Afrique de l'Est / The East African Review

Pour qui l'autochtonie a-t-elle du sens ?

Le mouvement des peuples autochtones entre développement international et réappropriations populaires au Burundi

Zoé Quétu

- 1 En septembre 2007, l'Assemblée générale de l'ONU a adopté la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*. Cette déclaration avait pour objectif d'établir « un cadre universel de normes minimales pour la survie, la dignité et le bien-être des peuples autochtones du monde entier¹ ». L'objectif de cet article est d'analyser les effets, près de treize ans après l'adoption de cette déclaration, de l'application et des usages d'une norme internationale sur les identifications et les mobilisations à l'échelle locale. Elle prend pour cas d'étude les Twa au Burundi. L'ethnonyme « twa » désigne une population minoritaire² sur le plan démographique et historiquement marginalisée. La faiblesse des travaux universitaires portant sur cette population est révélatrice de cette marginalité : les historiens du Burundi ont focalisé leur attention sur les processus de construction des identités ethniques « hutu » et « tutsi » (Mworoha 1977 ; Chrétien 1997 ; Chrétien et Mukuri 2002) mais ont relativement peu intégré les Twa à ces réflexions. La reconnaissance internationale de l'« autochtonie » semble avoir créé une « fenêtre d'opportunité » (McAdam et al. 1996) pour des militants qui entendent désormais porter les droits des Twa sur la scène publique. En effet, à partir des années 1990, certains militants twa, au Burundi mais aussi dans toute l'Afrique des Grands Lacs (Lewis 2001), se sont identifiés au mouvement international des peuples autochtones. Les discours de ces « entrepreneurs de cause » (Cobb et Elder 1972) ont notamment consisté à « autochtoniser » l'« image sociale » des Twa, c'est-à-dire « la production sociale des discours et des symboles figurants les groupes et les territoires » (Avanza et Laferté 2005 : 142), pour la faire coïncider avec la définition internationale des peuples autochtones.
- 2 Le terme « autochtone », du grec *autokhthôn*, *khthôn* signifiant la terre, désigne un individu « originaire du lieu où il vit³ ». En français, le terme « indigène » a été substitué au profit du terme « autochtone », contrairement à la traduction anglaise ou

espagnole (*indigenous people, pueblos indígenas*), « en raison de [sa] connotation péjorative, dérivée du contexte colonial organisant une classification ethnique et raciale » (Bellier 2009 : 82). « Indigène » fait en effet référence en français, à partir du XVIII^e siècle, à un individu « originaire d'un pays occupé par le colonisateur » (Bellier 2009 : 82). Le développement international du mouvement des « peuples autochtones » a toutefois contribué à modifier le sens premier du terme dans son acception militante, sans pour autant le définir précisément : « L'expression "peuples autochtones" n'a fait l'objet d'aucune définition faisant autorité en droit international et elle n'est pas non plus définie dans la Déclaration sur les droits des peuples autochtones » (Haut-Commissariat des Droits de l'homme des Nations unies 2013 : 2).

- 3 Dans une étude parue en 1987, le sociologue équatorien José Martinez Cobo a cependant établi des critères (Cobo 1987), qui seront par la suite précisés notamment par la Commission africaine des Droits de l'homme et des peuples (CADHP) visant à identifier et à unifier les peuples autochtones du monde entier (CADHP 2005). Parmi ces critères, on retrouve le principe d'auto-identification ainsi qu'une « culture » ou un « mode de vie » qui « diffèrent considérablement de ceux de la société dominante » (*ibid.* : 100). Si les usages de l'appellation de peuples autochtones dans le langage international tendent également à souligner « un fort lien » de certaines populations avec leur territoire⁴, l'autochtonie, telle qu'elle a été pensée par les Nations unies, renvoie de plus en plus à la marginalisation subie par des populations de la part de l'État qui contrôle le territoire dans lequel celles-ci évoluent. Cette définition internationale, volontairement imprécise pour des raisons que nous exposerons, a surtout été conceptualisée à des fins militantes afin de garantir des droits à des populations minoritaires et marginalisées.
- 4 Le développement de mobilisations identitaires en lien avec la défense des « peuples autochtones » au Burundi revêt une dimension ambiguë. Tout d'abord, le Burundi est caractérisé par une forte unité culturelle, territoriale et linguistique : les groupes dits ethniques qui se sont cristallisés au cours des deux derniers siècles, Hutu, Tutsi et Twa, partagent la même langue, le même territoire et la même religion. Affirmer alors que les Twa sont un « peuple » à part et en tant que tel revient à gommer l'histoire précoloniale et coloniale de leur construction en tant qu'ethnie et à surinvestir l'appartenance ethnique en lui assignant une unité et une continuité qu'elle ne possède pas. Les ethnies représentent des formes de catégorisations identitaires parmi d'autres, mais elles ne renvoient pas à une organisation politique, territoriale et culturelle rigide et éternelle qui permettrait de valider l'existence d'un « peuple » twa. Seconde ambiguïté, la politisation des identités ethniques « Hutu » et « Tutsi » a entraîné conflits et massacres au Burundi, de l'indépendance du pays jusqu'à la fin de la guerre civile en 2009⁵ (Chrétien & Mukuri 2002). Pourtant, se mobiliser aujourd'hui en tant que « Twa » semble être communément accepté au sein de la sphère politique nationale : en témoigne le nombre d'associations agréées par l'État burundais qui entendent publiquement défendre les droits des Twa, tels que l'Unipoba (Unissons-nous pour la promotion des Batwa du Burundi), l'UDBB (l'Union pour le développement des Batwa du Burundi) ou encore l'Assejeba (Association Espoir pour les jeunes Batwa). La non-politisation à l'échelle nationale de l'ethnonyme twa (les conflits postindépendance ayant été perçus comme polarisés autour des Hutu et des Tutsi) peut expliquer la validation de mobilisations identitaires twa. De récents discours tenus par des entrepreneurs de cause tendent même à faire des Twa, qui n'ont *a priori* « jamais fait la guerre », un « exemple [...] pour la réconciliation⁶ » du pays. Loin d'être un miroir des

réalités locales des conflits, ces discours sont révélateurs d'une fraction de l'image sociale des Twa au Burundi : une « ethnie » peu concernée par les conflits qui ont sévi dans le pays durant la seconde moitié du xx^e siècle. Par conséquent, à partir des années 2000, des mobilisations identitaires twa émergent et la qualification des Twa comme « peuples autochtones » s'installe au sein des réseaux de mobilisation nationaux et internationaux. Le terme de « peuples autochtones », pourtant censé renvoyer à une antériorité de peuplement, est en réalité d'introduction récente au Burundi.

- 5 La diffusion du concept d'autochtonie implique différents acteurs : les organisations internationales, l'État burundais, les associations et les militants twa internationalisés, et enfin les familles installées dans des villages⁷ twa, pour la plupart situés « sur les collines du Burundi » selon l'expression populaire, autrement dit en zone rurale. La diffusion du terme de « peuples autochtones » ne fait cependant pas consensus auprès des individus dits twa. Il existe, au contraire, des dissonances entre les formes d'identifications populaires et les revendications autochtones portées par les militants twa sur la scène nationale et internationale, eux-mêmes ne tenant d'ailleurs pas systématiquement un même discours sur l'autochtonie. Entre rejet et militantisme, l'idée de l'autochtonie des Twa est vectrice de conflits d'usages et de perceptions. Alors, pour qui l'autochtonie a-t-elle du sens ? Et à qui bénéficie-t-elle⁸ ?
- 6 Après avoir exposé les différents processus qui ont concouru à faire des Twa les « autochtones » du Burundi, il s'agira de montrer en quoi les discours et les pratiques des militants autochtones internationalisés ont pu générer des conflits d'usages et de perceptions avec les différentes compréhensions locales de l'idée d'autochtonie.

Quand les Twa deviennent les premiers occupants du Burundi : ethnicisation, infériorité et imaginaires coloniaux

- 7 Depuis la conquête coloniale européenne, « Twa » désigne une des trois « ethnies » du Burundi. Si les dénominations « Twa », « Hutu » et « Tutsi » renvoyaient à des formes d'identification en usage dans le Burundi précolonial, la colonisation a assimilé ces dénominations à des appartenances considérées comme « raciales » (Chrétien 1999) puis « ethniques » bien distinctes. L'objet ethnique étant, au Burundi comme ailleurs sur le continent africain, une « forme coloniale de classification » (Amselle et M'Bokolo 1999 : 43). Dans les représentations collectives au Burundi, les Twa sont aujourd'hui souvent considérés comme les premiers occupants du pays. Ce postulat est le résultat de divers processus historiques qui ont concouru à ethniciser les Twa puis à assigner cette catégorisation à une antériorité de peuplement. Après avoir exposé quelques éléments de contexte, l'objectif sera de comprendre comment les Twa ont acquis le statut de « premiers occupants » du Burundi, ceci dans le but de restituer au mouvement autochtone twa son historicité (Jaspers 1997).

Hutu, Tutsi et Twa dans le Burundi précolonial

- 8 Le Burundi est un État monarchique qui se structure en tant que tel entre le xviii^e et le xix^e siècle. L'organisation politique s'appuie sur la dynastie des Baganwa, c'est-à-dire

des princes détenteurs de l'autorité administrative, qui sont progressivement placés « à la périphérie des domaines centraux de la royauté » (Chrétien 2000 : 239). Le royaume est composé de plusieurs capitales politiques itinérantes destinées à accueillir le *mwami* (roi) lors de ces déplacements.

- 9 L'organisation sociale du royaume se structure en une multitude de catégorisations sociopolitiques, à l'image d'un grand nombre de clans (*imiryango*⁹) dont l'appartenance ne renvoie pas à des « lignages généalogiques mais à des identités sociales permettant de se situer par rapport aux autres » (Chrétien 2000 : 72). En parallèle, le terme *ubwoko*, qui fait aujourd'hui référence aux catégorisations dites ethniques « Hutu », « Tutsi » et « Twa » et qui signifie en kirundi « sorte, genre, espèce », renvoie à des activités socio-économiques. En effet, « les traditions orales dans la région font état de l'existence de vocations socio-économiques » (Chrétien 2000 : 62) : les Tutsi étaient plutôt éleveurs, les Hutu plutôt cultivateurs et les Twa plutôt chasseurs et potiers. Ces catégories socio-économiques sont hiérarchisées : les Twa sont considérés comme situés tout en bas de l'échelle sociale et leurs relations avec les autres sont particulièrement « astreintes à des restrictions » (Chrétien 2000 : 62). Pour autant, cela ne signifie pas que tous les Twa ont un statut inférieur ou qu'il n'existe pas d'ascension sociale. Il arrivait qu'en obtenant du bétail, un Hutu, voire même un Twa, puisse devenir Tutsi, et par conséquent que le *mwami* puisse « l'autoriser et le considérer avec sa descendance, comme un Tutsi » (Harroy 1984 : 26).
- 10 Les identités statutaires du Burundi précolonial renvoient donc à des activités socio-économiques qui découlent d'une organisation économique et politique établie sur un territoire délimité. L'organisation du royaume est le résultat d'un maillage social complexe et mouvant, notamment car les appartenances claniques transcendent les appartenances socio-économiques : on peut par exemple retrouver des Hutu, des Tutsi ou des Twa dans l'ensemble des clans. Face à l'enchevêtrement de ces systèmes d'organisation sociale (Lefebvre & Oualdi 2017), la colonisation a accentué et redessiné l'un d'entre eux : les catégorisations socio-économiques, assimilées à des « ethnies ».
- 11 Si l'appartenance à la catégorie « twa » renvoyait déjà à un statut social inférieur dans le Burundi précolonial, il faut attendre la pénétration de l'idéologie coloniale au sein de la société burundaise pour que les Twa soient considérés comme les « premiers occupants » du pays.

« Pygmées » et imageries coloniales

- 12 L'infériorité des Twa dans l'espace social burundais a été reconstruite pendant la colonisation européenne. Dans les écrits coloniaux, les Twa sont, à de nombreuses reprises, décrits comme des « parias », c'est-à-dire comme des individus méprisés par leurs voisins (Van Den Biesen 1898 ; Meyer 1984¹⁰ ; De Carolis 1975). L'arrivée des premiers missionnaires et administrateurs coloniaux à la fin du XIX^e siècle a progressivement redessiné le sens attribué à l'appartenance ethnique dans toute l'Afrique des Grands Lacs. Dans un contexte d'émergence d'une science raciale et d'institutionnalisation d'une anthropologie catholique¹¹ particulièrement fascinée par la recherche de l'origine des « Pygmées » (Dortier 2006), les publications des missionnaires, des ethnologues et des administrateurs européens ont pour la plupart relayé les théories relatives à la supposée diversité d'origines de peuplement des populations du Ruanda-Urundi (Van der Burgt 1903 ; Gorju 1920). Ces écrits ont

contribué à apposer l'imagerie coloniale des « races » africaines sur la société burundaise. En effet, l'organisation sociale du pays est relue au prisme de trois vagues de peuplement bien distinctes qui figent les identifications locales précoloniales : les Twa sont décrits comme les premiers occupants du territoire ; ils auraient ensuite été « envahis » par les agriculteurs hutu, qui auraient eux-mêmes été « envahis » par les éleveurs tutsi. Cette diversité d'origines de peuplement a été « fétichisée, malgré l'unité culturelle et historique » du pays (Chrétien 1997 : 15). C'est la théorie de l'invasion hamitique qui, par la suite, a été réutilisée comme une idéologie justifiant les conflits politico-ethniques de la postindépendance. Elle s'accompagne, dans la pensée coloniale, de stéréotypes physiques censés caractériser les trois groupes ethniques (Hiernaux 1954) :

Ce triple peuple, cette hydre tricéphale sont universellement, voire touristiquement connus. Ces hommes des monts de la Lune, ce sont d'abord les Batutsi, longs, maigres, aux traits fins et presque ascétiques. [...] La masse est constituée par les Bahutu aux traits plus gros, aux mœurs moins affinées, au langage plus vert et plus truculent, aux mœurs d'agriculteurs. [...] Quant aux quelques milliers de Batwa, pygmées ou plutôt pygmoïdes – car les croisements leur ont fait perdre depuis longtemps la taille originelle de leur race – je n'en parle que pour mémoire, car aux yeux des Batutsi et des Bahutu, ils ne sont pas des hommes, mais des chiens, des bêtes sauvages. (Harroy et al. 1956 : 115-116.)

- 13 Les Twa sont identifiés comme appartenant à la « race » des Pygmées d'Afrique centrale (Shebesta 1940) car, déjà à l'arrivée des missionnaires et des ethnologues coloniaux, appartenir à la catégorie « twa » renvoyait à un positionnement inférieur dans l'espace social. Fruit d'un univers mythologique européen (Bahuchet 1993), l'appellation englobante « Pygmées » est utilisée pour définir des populations marginalisées qui peuplent les forêts d'Afrique centrale, du Gabon, en passant par le Congo, jusqu'au Rwanda et au Burundi. Les travaux issus de l'anthropologie coloniale ont tenté d'identifier des critères permettant de différencier les Pygmées de leurs voisins, à l'image de leur « petite taille » ou de leurs « modes de vie » particulièrement liés au milieu forestier et à la pratique de la chasse. Dans la continuité des théories sur l'évolution de l'espèce humaine qui façonnent la pensée anthropologique de l'époque, les Pygmées incarnent « la forme primitive de l'humanité » (Schmidt 1910). Ils sont perçus ainsi comme étant les « anciens de la terre » vivant « à la racine du monde » (Mary 2010), détenteurs de croyances religieuses et de savoirs forestiers, mais également comme une espèce à part, bien moins « développée » que leurs voisins.
- 14 Non sans constater de discordances entre ces théories anthropologiques et leurs propres données empiriques, certains ethnologues et missionnaires (Shebesta 1940 ; Guillaume 1956) remarquent que les Twa du Ruanda-Urundi ne correspondent pas en tout point aux critères censés pouvoir identifier les populations pygmées (petite taille, primitivité, modes de vie, etc.). Les Twa ne sont pas exactement décrits comme appartenant à la « race pure pygmée » (Shebesta 1940) mais sont assimilés à des « pygmoïdes ». Cette appellation coloniale fait référence à un métissage entre les individus appartenant à la « race pure pygmée », située selon l'ethnologue tchécoslovaque Paul Shebesta dans la forêt de l'Ituri, à l'est de l'actuelle République démocratique du Congo, et leurs voisins Hutu et Tutsi du Ruanda-Urundi.
- 15 L'assimilation par les missionnaires et les ethnologues coloniaux des Twa aux Pygmées d'Afrique centrale a accentué la stigmatisation à laquelle ces derniers étaient déjà soumis au sein de la société burundaise précoloniale. La mutation des principales

activités économiques constitutives de l'image sociale des Twa au cours du xx^e siècle a également contribué à fragiliser les moyens de subsistance de cette population.

Précarisation de la chasse et la poterie au xx^e siècle

- 16 Nous l'avons vu, l'ethnonyme twa désigne des populations infériorisées qui pratiquent la chasse et la poterie (Meyer 1984). Ces activités économiques, seul apanage des Twa dans les représentations, ont fortement été fragilisées au cours du xx^e siècle. Si bien que la pauvreté, déjà associée au Twa dans le Burundi précolonial par la position sociale, économique et politique inférieure qui leur était assignée, est devenue un des éléments constitutifs de l'image sociale contemporaine des Twa. C'est ce que m'explique un homme twa lorsque je l'interroge sur ce que signifie pour lui le fait d'être twa :

Pour moi, être twa, cela veut dire ne pas avoir d'argent et ne pas avoir de terres. Cela veut dire être pauvre¹².

- 17 La précarisation des activités de chasse et de poterie est le résultat de plusieurs facteurs. À partir des années 1930, l'administration coloniale a mis en avant sa volonté de préserver les forêts de l'emprise humaine¹³, notamment en y interdisant la construction d'habitations, non sans répercussions sur les populations vivant au sein de ce milieu. Durant les années 1960, toujours dans le but de protéger des espaces naturels menacés, le pouvoir royal interdit la pratique de la chasse¹⁴ sur l'ensemble du territoire burundais. La cessation de cette activité a sensiblement porté atteinte aux moyens de subsistance des Twa et a contraint la majorité d'entre eux à appauvrir leur régime alimentaire, ou à continuer à pratiquer la chasse mais de manière illégale. Aujourd'hui encore, la chasse reste une activité pratiquée illégalement par certains hommes twa, mais de façon marginale, notamment à cause de la disparition du gibier. En effet, les mesures politiques précédemment énoncées se sont accompagnées de bouleversements environnementaux. La tension foncière au Burundi, conséquence d'une forte « pression démographique » (Thibon 1987), a entraîné plusieurs vagues de déforestation. Les espaces forestiers ont progressivement été transformés en terres arables et en pâturages, ce qui a pratiquement rendu impossible les activités cynégétiques (Lewis 2001).

Lorsque j'étais plus jeune, je pratiquais la chasse avec mes amis. On avait des chiens avec nous pour nous guider. Lorsque l'on arrivait à attraper un animal, nous le mangions tout de suite pour avoir un peu de force pour la suite de la chasse. On partait toujours avec du sel et l'*urwarwa*¹⁵ pour accompagner la viande. Puis, après la chasse, nous échangeons la viande contre des bananes. Quand on a dû arrêter de chasser, beaucoup de choses ont commencé à changer pour nous. La première chose est qu'il a été beaucoup plus difficile de trouver de quoi se nourrir. Nous avons arrêté de chasser à partir de 1994, à peu près lorsque je suis arrivé dans ce village. On a arrêté à cause de la surpopulation et du manque d'habitat¹⁶.

- 18 La chasse étant une activité exclusivement réservée aux hommes twa, les femmes fabriquent des pots en argile qui permettaient à l'ensemble de la société burundaise de faire cuire des aliments. Cependant, l'émergence d'une industrialisation au Burundi, l'ouverture progressive du pays au commerce international et l'accès de plus en plus réduit à l'argile ont contribué à considérablement ébranler le commerce de la poterie. Les pots en argile fabriqués par les femmes twa ont peu à peu été substitués aux pots en plastique, plus facilement transportables et vendus à moindre coût.

- 19 Les rapports des Twa avec leurs voisins sont soumis à de nombreuses restrictions, ceci dès la période précoloniale (Chrétien 2000). En effet, les relations interethniques avec les Twa renvoient au monde de l'interdit et de la subordination (Mworoha 1977) : il est implicitement prohibé de boire, de manger, de se marier ou de partager le même banc qu'un Twa. Il n'est d'ailleurs pas anodin de noter que les expressions burundaises faisant référence aux Twa visent presque toujours à souligner leur infériorité : par exemple, on peut dire « *urya si umuntu ni umutwa* », littéralement « celui-là n'est pas un homme c'est un Twa », pour dévaloriser un individu. De même, « porter son enfant au dos comme une Twa » revient à dire que l'enfant est mal installé sur le dos de sa mère. Cette stigmatisation, qui a contribué à renforcer les segmentations sociales entre les Twa et le reste de la société, se perpétue jusqu'à aujourd'hui. Elle conduit à véhiculer l'idée chez les Twa eux-mêmes qu'ils se situent à la marge de la citoyenneté burundaise :

Parfois, pour parler des Hutu ou des Tutsi, on dit d'eux que ce sont des Burundais. Nous ne vivons pas avec ces ethnies, alors forcément un Burundais, cela désigne quelqu'un avec qui nous ne partageons rien. Maintenant, il existe des ateliers de sensibilisations pour que nous soyons plus intégrés, c'est grâce à cela que l'on vit ensemble désormais. Mais on a grandi dans ce contexte, on était pointé du doigt par Hutu et Tutsi confondus. On nous a appelés les Batwa, alors eux c'étaient les Burundais¹⁷.

- 20 En somme, affirmer que les Twa sont les « autochtones » du Burundi, c'est-à-dire les premiers habitants, s'appuie sur « un principe commun d'antériorité déshistoricisé » (Cutolo & Geschiere 2008 : 5). Ce postulat résulte à la fois d'une pensée raciale et d'une idéologie politique qui puise ses racines dans le colonialisme missionnaire dès la fin du XIX^e siècle. Dès lors, les Twa sont décrits comme étant les « premiers occupants » du territoire. Toutefois, la progressive institutionnalisation du mouvement international de défense des peuples autochtones a donné un sens nouveau à l'identité autochtone des Twa, qui ne s'appuie plus *stricto sensu* sur une antériorité de peuplement. Comment cette identité essentielle a-t-elle été repensée pour devenir un instrument de revendication politique pour les Twa au Burundi ?

Internationalisation de la mobilisation des peuples autochtones et structuration du mouvement à l'échelle locale

Années 2000 : reconnaissance internationale de l'autochtonie et reconfiguration de l'État burundais

- 21 Les années 2000 représentent une rupture dans la prise en compte des Twa au sein de l'État burundais. En effet, la décennie est à la fois marquée, au Burundi, par la fin de la guerre civile¹⁸ et par l'adoption d'une nouvelle constitution (mars 2005) et, au niveau international, par une étape nouvelle dans l'internationalisation du mouvement autochtone avec l'adoption de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (septembre 2007). L'idée d'intégrer cette population minoritaire, jadis isolée et marginalisée, émerge alors dans le débat national désormais rythmé par les répercussions des négociations de paix visant à partager équitablement le pouvoir entre les trois groupes dits ethniques du pays¹⁹.

Reconnaissance internationale de l'autochtonie

- 22 L'adoption de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones est le fruit d'un long travail de négociation visant à faire reconnaître l'« autochtonie » de certaines populations, initialement définie sur la base d'une primo-installation et d'un lien historique continu entre un groupe social et un territoire. L'actuel mouvement des peuples autochtones tire ses fondements politiques et idéologiques du mouvement indigéniste, né en Amérique latine durant la seconde moitié du XIX^e siècle, dont l'objectif était de dénoncer les inégalités de traitement entre les populations amérindiennes et les colons européens (Favre 2009). À partir de la seconde moitié du XX^e siècle – en particulier dès la fin de la Seconde Guerre mondiale – les mobilisations autochtones s'ouvrent à des populations situées en dehors du continent latino-américain. Les représentants des Sami en Europe ou des populations amérindiennes en Amérique du Nord ont par exemple joué un rôle important dans la mobilisation globale de la catégorie « *indigenous* » auprès des instances onusiennes. Il faut attendre la fin des années 1980, notamment avec les débats au sein de la conférence des parties à la Convention sur la diversité biologique (CDB), pour que des représentants issus des continents africain et asiatique participent aux réunions sur le développement du mouvement autochtone aux Nations unies. L'institution, notamment à la suite du travail de lobbying des représentants qui s'identifient comme autochtones, devient une « plateforme de négociation » (Bellier 2012) de l'identité autochtone transnationale.
- 23 Dès la fin des années 1950, plusieurs définitions de la catégorie aujourd'hui dite de « peuple autochtone » sont formulées, notamment au sein de l'Organisation internationale du travail (OIT)²⁰. Au fur et à mesure que la mobilisation s'internationalise, de nouveaux critères sont avancés afin de faire écho aux revendications portées par des représentants désormais issus de tous les continents. Ces critères sont volontairement englobants afin qu'une multitude de populations, évoluant dans des contextes étatiques et sur des continents distincts, puissent prendre part à la mobilisation. La Convention n° 169 du 27 juin 1989 définit les peuples tribaux, autrement dit autochtones, comme des peuples :
1. a) qui se distinguent des autres secteurs de la communauté nationale par leurs conditions sociales, culturelles et économiques et qui sont régis totalement ou partiellement par des coutumes ou par des traditions qui leur sont propres ou par une législation spéciale ; b) qui sont considérés comme indigènes du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'État, et qui, quel que soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles.
 2. Le sentiment d'appartenance indigène ou tribale doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels s'appliquent les dispositions de la présente convention²¹.
- 24 Malgré la participation de représentants autochtones africains à la mobilisation à partir des années 1980, il faut attendre 2002 pour que la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples constitue un groupe d'experts afin de réfléchir aux questions autochtones en Afrique (Géronimi et al. 2008). En effet, l'affirmation de l'existence de peuples autochtones sur le continent africain a généré des controverses, tant sur le plan politique que scientifique. D'abord, nous l'avons vu, car l'utilisation du terme « indigène » renvoie à un vocabulaire façonné durant la période coloniale. Dans ce

contexte, certains États africains ont considéré que « tous les Africains » étaient « autochtones » (Lee 2006), en opposition aux anciens colons européens. Par conséquent, le Burundi s'est abstenu d'adopter la Déclaration sur les droits des peuples autochtones, car, dans la mesure où « tous les Africains sont autochtones », il n'existe aucune base légitime à appliquer un traitement préférentiel à une catégorie de la société (Ndikumana 2011). Il convient par ailleurs de noter qu'aucun des pays de la sous-région (Rwanda, République démocratique du Congo, Ouganda et Burundi) n'avait ratifié la Convention n° 169 de l'OIT relative aux peuples indigènes et tribaux de juin 1989. Ensuite, puisque les différentes formes de catégorisations populaires du terme d'autochtonie ont poussé certains scientifiques à alerter sur les biais « biologisant, ethnique ou culturaliste de l'identité » (Bayart & Geschiere 2001 : 127 ; Cutolo & Geschiere 2008) qu'une telle notion peut sous-entendre. Ces auteurs montrent comment l'idée d'autochtonie en Côte d'Ivoire, à partir des années 1990, a été mobilisée afin de décrire des pratiques d'exclusion dans le but de raviver des clivages entre des groupes dits autochtones et d'autres dits allogènes (Bonnecase 2014).

- 25 En dépit de l'existence de réticences à parler d'autochtonie en Afrique, notamment de la part de l'État burundais, les entrepreneurs de cause twa se sont progressivement identifiés au mouvement international des peuples autochtones. L'institutionnalisation du mouvement a surtout offert un cadre juridique aux mobilisations locales : les revendications des Twa ne s'inscrivent plus uniquement dans le débat national, mais dans un espace transnational, reconnu et légitimé par la communauté internationale.

Reconfiguration de l'État burundais

- 26 Les années 2000 ont été marquées par l'émergence d'associations au Burundi visant à promouvoir les droits des Twa, à l'image, entre autres, de l'Ujedeco (Union des jeunes pour le développement communautaire) créée en 2004 ou encore de l'Upared (Union des peuples autochtones pour le réveil et le développement) créée en 2005. Le développement du mouvement des peuples autochtones représente un facteur susceptible d'expliquer l'apparition d'associations twa, mais il est à penser conjointement avec la reconfiguration de l'État burundais à partir de 2000. En effet, la signature de l'accord d'Arusha en août 2000, sur lequel prend appui la réforme constitutionnelle de 2005, introduit un nouveau partage du pouvoir entre tous les Burundais, donc *a fortiori* en intégrant les Twa, après une décennie de guerre civile. Ces événements locaux, au-delà « d'exercer une influence positive » (Filleule & Matthieu 2009), ont permis de représenter un socle conjoncturel indispensable au développement des associations twa.
- 27 La Constitution adoptée en février 2005 introduit des quotas ethniques²² au sein des principales instances décisionnelles du pays. Fruit des négociations d'Arusha, il est établi que l'Assemblée nationale doit être composée de 60 % de Hutu et de 40 % de Tutsi. Objet de contestation partagé par l'ensemble des associations, les Twa ne sont pas inclus dans le système des pourcentages. Ils sont en revanche cooptés : « L'Assemblée nationale est composée [...] de trois députés issus de l'ethnie Twa cooptés conformément au code électoral » (art. 169). Il en est de même pour la composition du Sénat ; trois personnes issues de l'ethnie twa sont également cooptées (art. 185). Le système de cooptation a engendré des effets de politisation différés propres aux Twa. Pour obtenir des postes de députés ou de sénateurs, les Twa ne sont pas affiliés à un parti politique, mais à une association spécifiquement constituée pour défendre leurs

droits. Chacune de ces associations, à la suite de débats internes, sélectionne diverses candidatures qu'elle soumet ensuite à la Commission électorale nationale indépendante (CENI²³) à chaque échéance électorale. Enfin, la CENI choisit les députés et les sénateurs qui seront cooptés. Le cadre juridique burundais adopté en 2005 a donc créé un nouvel espace de mobilisation qui confine la politisation des Twa à leur appartenance ethnique.

- 28 L'intersection entre deux événements, le premier international avec le développement du mouvement des peuples autochtones, et le second national avec la fin de la guerre civile, a mis à l'agenda la question de l'intégration des Twa au Burundi. La décennie 2000 a donc été marquée par l'adoption d'un nouveau cadre juridique à la fois national et international. Mais quels ont été les effets de ces deux événements sur les formes de mobilisation des associations twa au Burundi ?

Émergence de militants et d'associations twa

- 29 L'adoption d'un nouveau cadre légal national et international a favorisé l'émergence de militants et d'associations visant à promouvoir les droits des Twa. Au-delà d'offrir une reconnaissance juridique aux mobilisations locales, l'ouverture de postes de députés et de sénateurs à des Twa et la reconnaissance de l'autochtonie ont permis de créer de nouveaux espaces de mobilisations. Des militants pour les droits des Twa avaient timidement fait leur entrée sur la scène politique dès le début des années 1990, période durant laquelle de nombreuses associations de la société civile voient le jour au Burundi. Sous leur influence, l'ancien Président Melchior Ndadaye avait par exemple favorisé la création de la première association visant à promouvoir les droits des Twa dans le pays, *Garukira abatwa bi Burundi*²⁴ (Sauvons les Batwa du Burundi). L'objectif de l'organisation était d'apporter un soutien à la scolarisation des enfants twa, mais l'assassinat du président en octobre 1993 et le début de la guerre civile ont provoqué la fermeture de l'association²⁵. En 1999, l'association Uniproba (Unissons-nous pour la promotion des Batwa du Burundi) a été constituée dans le but d'améliorer les conditions de vie des Twa et de réaliser un travail de plaidoyer auprès des instances publiques²⁶. Reconnue comme étant l'« association-mère » par la majorité des militants, y compris par ceux qui militent au sein d'autres structures, l'Uniproba est aujourd'hui une des associations twa les plus actives du pays. La structure est notamment financée par les dons de bailleurs internationaux (Banque mondiale) ou d'acteurs de l'aide au développement²⁷ (ONG). Liberate Nicayenzi, une des membres fondateurs de l'Uniproba, milite pour la promotion des droits des Twa depuis les années 1990, notamment à la suite d'une rencontre avec des militants dits twa issus de la sous-région, tels que Zéphyrin Kalimba au Rwanda et Stéphane Irundu en RDC, qui ont tous deux œuvré à faire converger à l'échelle régionale des revendications isolées au niveau national. Ces rencontres, au départ informelles, se sont progressivement institutionnalisées : en 2003, le Réseau des populations autochtones et locales pour la gestion des écosystèmes forestiers d'Afrique centrale (Repaleac) a été créé afin de « garantir la participation des populations autochtones dans la gestion des écosystèmes forestiers²⁸ ». La structuration d'un débat régional commun à toutes les populations dites pygmées d'Afrique centrale a ainsi accéléré la constitution de carrières militantes autochtones au Burundi. Première femme twa à avoir obtenu un poste politique²⁹, Liberate Nicayenzi est aujourd'hui reconnue dans tout le pays comme étant une personnalité clé dans la promotion des droits des Twa. Pour elle comme pour d'autres

membres de l'Unipropa, le démarrage d'une carrière militante au sein de l'association a notamment permis une exposition accrue à la fois aux sphères politiques nationales et aux réseaux de mobilisation régionaux et internationaux. Dans ce sens, Emmanuel Nengo, actuel représentant légal de l'Unipropa, m'explique :

Je suis devenu secrétaire général de l'Unipropa en 1999. À ce moment-là, j'ai effectué mes premiers déplacements à l'extérieur du pays. J'ai notamment participé à une formation à Genève sur les peuples autochtones, puis j'ai visité Paris et Dijon grâce à un partenariat avec l'université de Bourgogne³⁰.

30 Par leurs connexions aux arènes politiques et à l'international, ces militants sont devenus des entrepreneurs de la cause autochtone au Burundi, c'est-à-dire « des acteurs qui tentent de problématiser et de porter un problème (social) sur la scène publique (en particulier sur l'agenda public) » (Bergeron, Castel & Nouguez 2013 : 263). C'est précisément cette connexion qui a rendu possible l'action entreprise par les militants twa à partir de la fin des années 1990 en vue de « ramener l'idée d'autochtonie ici »³¹, autrement dit d'emprunter les pratiques et les formes de désignations utilisées par les militants autochtones transnationaux afin de légitimer les revendications formulées à l'échelle locale. L'action de ces entrepreneurs de cause a notamment consisté à redéfinir l'image sociale des Twa à l'international afin de la rendre compatible avec les acceptions militantes de l'autochtonie, non sans générer, nous le verrons, des décalages avec les différentes désignations locales.

31 À partir de 2005, le nombre d'associations twa a fortement augmenté, révélant par-là les effets produits par l'ouverture de postes politiques sur la création d'associations. S'il n'existait que deux associations twa agréées au Burundi au début des années 2000, l'Unipropa et l'Union chrétienne pour l'éducation et le développement des déshérités (UCEDD), six nouvelles associations se sont constituées entre 2005 et 2009 : l'Union pour le développement des Batwa du Burundi (UDBB), l'Union des jeunes pour le développement communautaire (Ujedeco), l'Association pour l'intégration et le développement durable au Burundi (AIDB), l'Union des peuples autochtones pour le réveil et le développement (Upared), l'Association espoir pour les jeunes Batwa (Assejeba) et l'Action des jeunes Batwa pour le développement durable (AJBD). La soudaine multiplication du nombre d'associations a favorisé l'apparition d'une nouvelle génération de militants twa, dont les membres sont plus jeunes, mais qui ne bénéficient pas des mêmes conditions matérielles que leurs prédécesseurs : la majorité de ces nouvelles associations ne possède par exemple pas de bureaux, d'ordinateurs, ni même de siège officiel et leurs membres font état de la difficulté à capter les financements des bailleurs internationaux, face à un marché devenu concurrentiel. Cependant, à la fois les anciennes et les nouvelles associations twa ont progressivement cadré leurs registres de mobilisation autour de l'autochtonie. Désormais, se mobiliser comme autochtone au Burundi signifie s'ancrer dans un système de droits qui génère des ressources politiques, financières et symboliques, ressources dont seuls les militants internationalisés peuvent bénéficier. L'exposition aux espaces transnationaux a en effet permis aux militants qui les côtoient de s'accaparer la gestion de financements dédiés au collectif afin de construire leurs propres carrières internationales. Le fait de prendre part au mouvement international des peuples autochtones a offert la possibilité à des acteurs locaux de se façonner un capital individuel, tant symbolique que financier, grâce à la cause collective. Certains représentants associatifs twa ont donc construit des carrières de militants internationaux et développé une expertise sur les réseaux de mobilisation onusiens :

Après mes études, j'ai participé à beaucoup de formations internationales. La première était à Bujumbura, sur les droits de l'homme. [...] J'ai candidaté plusieurs fois auprès des Nations unies, la première fois je n'ai pas été accepté, la deuxième fois si. [...] Après, cela a été beaucoup plus facile d'intégrer d'autres formations car les gens me connaissaient. Je suis allé me former à l'Instance permanente aux Nations unies. J'ai ensuite participé à une formation sur l'Examen périodique universel³² à Genève. J'ai participé aux sessions pour l'évaluation sur le Burundi. Notre organisation a aussi un statut à l'Ecosoc [Conseil économique et social], qui est un organe des Nations unies. J'ai fait des consultations au Burundi puis à Genève. Notre organisation avait également le statut d'ONG, je pouvais ainsi faire du lobbying aux Nations unies pendant les pauses-café. De 2011 à aujourd'hui, j'ai eu l'opportunité de participer à beaucoup de formations. L'année dernière par exemple, j'étais à Nairobi, à l'Assemblée générale des Nations unies sur l'environnement, car j'ai un statut d'observateur des Nations unies pour l'environnement. Grâce à cela, j'ai pu développer une expertise sur les peuples autochtones³³.

- 32 La multiplicité des formations internationales, qui souvent va de pair avec l'attribution de soutiens financiers aux associations mandataires, a permis de constituer un noyau dur de militants twa internationalisés largement acquis à la cause de l'autochtonie. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que ce sont souvent les mêmes militants qui cumulent les postes clé au sein des associations twa, les postes de députés et de sénateurs et qui participent aux formations internationales, montrant ainsi comment un même acteur peut devenir « multi-casquettes » (Gumuchian et al. 2003). L'autochtonie a alors pu être perçue comme « un circuit³⁴ » qu'il convient d'intégrer si l'on souhaite rendre visibles ses actions et ses revendications dans un contexte national de rareté d'attribution de financements aux associations twa. La perspective de côtoyer des espaces internationaux (participation à des formations dans des « pays du Nord », attribution de *per diem*, etc.) ou d'obtenir des postes politiques (députés et sénateurs) représente un facteur susceptible d'expliquer l'augmentation, à partir de 2005, du nombre d'associations twa. Des militants ont su se saisir les attentes des organisations internationales afin de capter les financements alloués :

Dès qu'un projet d'une ONG est initié, hop on crée une association... Tout tourne autour de la question des financements internationaux. C'est cela le problème, il n'y a presque jamais d'évaluation des capacités institutionnelles d'une organisation. Une fois débloqués, personne ne sait réellement où vont les financements. Alors on fait un joli dossier, on se prend en photo devant une maison traditionnelle twa en faisant croire qu'elle est à nous et le tour est joué³⁵.

- 33 La socialisation militante à l'international de ces entrepreneurs politiques et identitaires a favorisé la convergence des pratiques et des discours des associations twa. En effet, les nouveaux répertoires d'actions de ces associations empruntent puis se réapproprient le langage et les pratiques qui découlent du droit international. L'agenda des associations twa dont les membres ont construit une partie de leur carrière militante au sein des réseaux internationaux a fréquemment été orienté autour des principaux paradigmes du développement construits par les organisations internationales³⁶. Ces nouveaux cadrages ont représenté des opportunités de développement, à la fois financières et symboliques, pour des associations dont l'influence sur le débat national reste pourtant timide³⁷. Des projets de « résilience face au changement climatique » ou d'« autonomisation des femmes » ont été amorcés simultanément par diverses associations twa ces dernières années. Par exemple, l'organisation Norwegian Church Aid, dans le cadre d'un projet de résilience des communautés face au changement climatique réalisé en collaboration avec

l'Unipoba³⁸, a organisé une campagne afin de « sensibiliser les Batwa à une agriculture durable³⁹ » dans la province de Kirundo, au nord du pays. Si la mise en place de cette campagne a du sens pour des acteurs internationaux ou internationalisés, celle-ci semble déconnectée des revendications de nombreuses familles twa rurales dans le pays, dont l'un des dénominateurs communs est précisément l'absence de terres à cultiver⁴⁰.

- 34 Des formations ou des rencontres visant à réunir les principaux acteurs qui militent pour les droits des peuples autochtones se sont progressivement organisées à l'échelle du pays ou de la sous-région⁴¹, favorisant ainsi la circulation des pratiques entre l'international et le local. Les discours qui circulent au sein de ce noyau dur de militants internationalisés revendiquent unanimement l'utilisation du terme de peuples autochtones pour qualifier les Twa. Toutefois, s'il existe une convergence des pratiques et des discours entre les militants twa de l'extraversion (Bayart 1999), cela ne signifie pas pour autant que tous les entrepreneurs de cause twa militent pour l'usage de l'expression de peuples autochtones au niveau national. En effet, les réseaux autochtones internationaux ont inégalement été intégrés par l'ensemble des associations twa, non sans générer de compétitions entre elles :

Le problème, c'est que les vieux membres n'ont jamais su laisser la place aux plus jeunes. Par exemple pour les formations internationales, seuls les vieux pouvaient y participer. Les jeunes membres n'étaient pas toujours rémunérés non plus pour le travail qu'ils faisaient dans l'association. C'est pour cela que nous avons décidé ensuite de créer nos propres associations [...]. Malgré cela, il est toujours difficile d'intégrer ce circuit des peuples autochtones. Il y a un formulaire à remplir, si tu ne remplis pas les conditions alors tu ne peux pas participer à la formation⁴².

À quoi cela servirait de me faire appeler autochtone ? Quelle est ma reconnaissance ? Je ne vois pas pourquoi je dirais que je suis autochtone car la loi ne me reconnaît pas comme tel. Si un jour la loi me reconnaît, alors oui je suis autochtone⁴³.

- 35 Bien plus qu'un attribut constitutif de l'image sociale des Twa, l'autochtonie s'avère représenter pour ces acteurs à la fois un levier d'action politique et une source de revenus. Cependant, l'appellation uniforme de « peuples autochtones » recoupe une multitude d'acteurs inégalement détenteurs de ressources (intégration ou non dans le réseau international, soutien ou non de parrains extérieurs tels que la Banque mondiale ou diverses ONG, proximité ou non avec le pouvoir en place). Alors, au-delà de ces espaces internationalisés de mobilisation, comment l'idée d'autochtonie est-elle perçue dans les villages twa ? Autrement dit, quels sont les compréhensions et les usages populaires de la notion de « peuples autochtones » au Burundi ?

Catégorisations populaires et usages de l'autochtonie en dehors des circuits internationalisés de mobilisation

- 36 L'autochtonie a du sens pour des acteurs nationaux internationalisés, tels que les représentants associatifs twa, qui ont vu dans le mouvement des peuples autochtones une opportunité d'internationaliser leurs trajectoires et de faire valoir leurs revendications. Cependant, les recours à l'idée d'autochtonie ne semblent plus être aussi pertinents lorsque l'on s'échappe des circuits traditionnels de mobilisation, tels que les espaces transnationaux (formations aux Nations unies, ONG, etc.) ou les

associations de défense des droits des Twa, pour la plupart implantées à Bujumbura et en interaction avec les réseaux transnationaux. Les discours sur l'autochtonie – élaborés au sein des arènes onusiennes puis relayés par des militants twa internationalisés – entrent-ils en résonance avec les revendications des Twa à l'échelle locale ?

Usages de l'autochtonie en kirundi

- 37 Dans les représentations ordinaires, la notion d'autochtonie est polysémique, véhiculant ainsi des idées variées de l'origine et du rapport au territoire. L'internationalisation du mouvement des peuples autochtones a certes redéfini le sens attribué à l'identité twa en l'articulant autour de l'autochtonie, mais les représentations sur la primo-installation des Twa au Burundi sont anciennes. Nous l'avons vu, les savoirs biaisés produits par le colonialisme missionnaire ont concouru à faire des Twa les « premiers occupants » du pays. Si l'entreprise d'identification des militants twa à l'autochtonie a pris corps au sein de la société burundaise, c'est notamment parce qu'elle s'appuyait sur un « déjà là » (Amselle 1999 : 7), autrement dit sur des formes préexistantes d'identification du groupe à une antériorité de peuplement. C'est d'ailleurs ce qu'affirmait Nigel Crawhall, ancien directeur du Comité de coordination des peuples autochtones d'Afrique (IPACC) : « Dans toutes les langues bantoues, il y a des mots spécifiques pour les autochtones. Cela n'a pas été inventé par Genève ou la Commission des droits de l'homme » (Estienne 2011). Autrement dit, derrière l'appellation englobante de « peuples autochtones », plusieurs sens s'entremêlent ; à la fois les mythes sur les origines de peuplement et les acceptions contemporaines et militantes de l'idée d'autochtonie, qui ne sont d'ailleurs pas systématiquement approuvées par les familles twa non internationalisées.
- 38 En kirundi, le terme *abasangwabutaka*, littéralement « ceux qui se trouvaient sur la terre » – le verbe *kusangwa* signifiant « trouver » et *ubutaka* « la terre » – est utilisé pour qualifier les Twa de premiers occupants du territoire. Ce terme a fait office de traduction de l'expression « peuples autochtones » de la part des traducteurs-rices avec lesquelles j'ai réalisé les entretiens qui suivent. L'expression *abasangwabutaka* n'a que récemment été associée à l'image sociale des Twa et sa diffusion au Burundi est à penser conjointement avec le développement international du mouvement des peuples autochtones. Pour autant, les usages de ce terme dans les familles dites twa interrogées entrent en résonance avec les manières de se raconter du groupe : il existe des articulations entre l'idée d'autochtonie et l'image sociale des Twa. Comme le montre le fragment d'entretien ci-dessous, réalisé en kirundi avec l'aide d'un traducteur francophone, l'idée d'autochtonie est associée ici à la maîtrise d'un territoire hostile et à des savoirs liés à la pratique de la chasse. C'est ce que m'explique le chef (*umutware*) d'un village twa dans la province de Muyinga lorsque je l'interroge sur la pertinence ou non d'appeler les Twa « *abasangwabutaka* » :

Avant, les premiers habitants du pays étaient les Batwa, qui vivaient tranquillement dans les forêts, puis les Hutu sont arrivés pour cultiver la terre et enfin les Tutsi sont venus avec leurs vaches pour pratiquer l'élevage. Même au niveau mondial, tout le monde sait que nous sommes les premiers habitants des terres. Pour moi être premier occupant a plusieurs sens : d'abord cela me procure de la fierté, puis cela montre que nous sommes forts car nous avons réussi à nous installer les premiers sur une terre⁴⁴.

- 39 Les théories relatives à la diversité des origines de peuplement des trois ethnies au Burundi ont été intériorisées par les acteurs. C'est ainsi que l'autochtonie des Twa est comprise par une partie des Twa eux-mêmes. Cependant, les entretiens menés auprès de familles qui s'identifient comme twa et qui ne sont pas – ou bien très peu – en rapport avec les normes et les discours qui découlent du droit international tendent à souligner le caractère exogène et contemporain du terme *abasangwabutaka*, comme le montrent les extraits d'entretiens⁴⁵ ci-dessous, réalisés dans différentes localités du pays :

Le mot *abasangwabutaka* est très négatif. Mais c'est un terme nouveau, c'est venu avec les politiques. C'est vraiment très nouveau, je pense que nos parents n'auraient même pas compris à quoi cela fait référence exactement⁴⁶...

Pour l'histoire de notre communauté, on dit de nous que nous sommes les premiers occupants de la terre et que nous vivions autrefois de la chasse. Maintenant encore certains pratiquent la chasse, mais ce ne sont pas forcément des Batwa. On nous appelle « ceux de petite taille » car c'est vrai que les Twa sont de petite taille, comme moi. Et oui, on nous nomme *abasangwabutaka*. Mais cette histoire nous aide surtout aujourd'hui à réclamer des droits⁴⁷.

Je trouve que les promoteurs du mot *abasangwabutaka* n'ont pas bien pensé la chose. Pour venir de la terre, il faut être propriétaire de la terre, non ? Nous sommes plutôt les perdants de la terre et non pas les descendants ! Pour nous, c'est un mot négatif, je ne comprends vraiment pas pourquoi on l'utilise d'ailleurs... Comment pouvons-nous descendre de la terre alors que nous n'avons jamais eu de terres ? Alors maintenant, on nous parle de la gestion de l'environnement, mais c'est pareil, comment voulez-vous gérer écologiquement des terres que nous n'avons pas⁴⁸ ?

On nous appelle les *abasangwabutaka*, mais bon en réalité ce sont les Hutu et les Tutsi qui ont des terres. En fait, ce sont eux les vrais *abasangwabutaka*. Nous, nous n'avons même pas trente centimètres de terres à cultiver⁴⁹.

- 40 Au-delà de souligner le caractère exogène et contemporain du terme *abasangwabutaka*, les familles twa interrogées ont fait état du caractère discriminant que ce qualificatif pouvait sous-entendre :

Parfois on dit de nous que nous sommes des Pygmées ou bien des autochtones, mais c'est toujours dans le but d'exprimer un mécontentement. Ce sont des mots pour nous insulter⁵⁰ !

Lorsque j'allais à l'école, les autres élèves se moquaient de moi, je n'avais pas le droit de m'asseoir sur le même banc que les autres car j'étais twa. Une fois, un élève est venu me dire que nous les Batwa nous étions des *abasangwabutaka*, j'ai été très blessé alors je me suis battu⁵¹.

Ce sont les Hutu et les Tutsi qui nous appellent *abasangwabutaka* ou *abaterambere*⁵², mais ce n'est pas nous. Ils n'ont jamais su d'où nous venions vraiment alors ils ont décidé de nous appeler comme cela⁵³.

- 41 Ces extraits d'entretiens montrent la non-réception, voire le rejet, de l'appellation de *abasangwabutaka* dans les familles twa non internationalisées. Ils tendent en effet à souligner l'existence d'une dissonance entre la traduction littérale du terme *abasangwabutaka*, qui désigne initialement la primo-installation d'un groupe sur un territoire, et ses différentes compréhensions locales. Tel qu'il est entendu ici, le terme *abasangwabutaka* renvoie davantage à l'univers de la dépossession des terres, à la marginalisation ou à la pauvreté, autrement dit aux nouvelles acceptions internationales prônées par le mouvement des peuples autochtones, qu'à l'antériorité de peuplement. Si l'identification des Twa à l'autochtonie s'appuie donc bien sur des représentations qui font écho aux manières de se raconter du groupe, les formes contemporaines de mobilisation autochtone génèrent des conflits d'usages et de

perceptions entre acteurs internationalisés et non-internationalisés. La diffusion de l'idée d'autochtonie comme forme de mobilisation politique pour une population subordonnée reste confinée à des militants internationalisés et n'entre que peu en résonance avec les différentes compréhensions locales.

Des acteurs populaires aux marges de la mobilisation

- 42 Les travaux sur le mouvement des peuples autochtones en Afrique avaient déjà souligné la discontinuité existante entre les revendications portées à l'échelle internationale et celles portées à l'échelle locale. Ces travaux mettaient notamment en lumière les stratégies adoptées par les acteurs locaux pour faire coïncider les images publiques des autochtones avec les stéréotypes occidentaux, dans le but d'acquérir des droits (Turner 1991 ; Conklin & Graham 1995). En réalité, la validité empirique de désigner des populations africaines comme « autochtones » importait peu, la prouesse de ces militants avait surtout été de réussir à « devenir autochtone » (Hodgson 2009) afin de s'insérer dans le champ du droit international et d'en tirer des bénéfices. L'accomplissement de cette prouesse est précisément dû au fait que les militants twa se situent au carrefour entre le local et l'international : ces derniers maîtrisent à la fois les codes du militantisme international et les compréhensions et revendications locales. Pourtant, les actions et les revendications portées par les relais locaux, *a priori* plus connectés au contexte et aux désignations locales que les organisations internationales, semblent, elles aussi, faire l'objet d'une réception mitigée auprès des familles twa dont la parole politique s'est forgée en dehors des circuits de mobilisation internationale :

Nous entendons beaucoup parler des associations des Batwa. Mais je ne sais pas du tout comment elles fonctionnent, ni même ce qu'elles font. Elles ne nous aident pas pour aller à l'école, ce sont d'autres associations qui nous aident. Tu imagines, les associations des Burundais⁵⁴ nous aident pour l'école et les associations des Batwa ne font rien ! Les représentants des associations ne viennent jamais nous rendre visite dans les villages. Nous sommes un peu en colère contre ces associations, on ne voit vraiment pas qui sont ceux qui nous aident. Même si elles existent, elles ne viennent pas ici⁵⁵.

Ce sont des associations fondées pour exploiter les Batwa. Elles existent au nom des Batwa, mais il n'y a rien qui se fait pour les Batwa. Ils ne font rien pour nous, ils s'accaparent juste de l'argent. Ils ne font que se promener sans rien faire, ils promettent plein de choses, mais ils ne les réalisent jamais. C'est la même chose pour les députés batwa, cela n'a pas vraiment d'intérêt... Dès qu'ils ont des postes, ils disparaissent et on ne les revoit jamais. Alors maintenant qu'il y a des élections, ils vont venir nous sensibiliser puis on ne les reverra pas avant cinq ans. On ne comprend pas cette idée de sénateurs et de députés, cela ne sert à rien à part nous faire mal au cœur. Ils sont mandatés par les associations et après ils disparaissent, voilà pourquoi nous n'avons plus confiance en eux⁵⁶.

- 43 Ces témoignages montrent comment des acteurs populaires, pourtant censés être les premiers bénéficiaires des projets portés par les associations locales et les bailleurs internationaux (Chartier & Rivière 2018), se subjectivent comme étant tenus à l'écart des opportunités qui se sont offertes aux Twa à partir des années 2000. Ces acteurs, éloignés des principaux réseaux de mobilisation nationaux et internationaux à la fois en terme géographique et en termes de ressources, n'ont pas vu leurs conditions de vie s'améliorer au fur et à mesure que les mobilisations twa ont pris de l'ampleur dans la capitale économique⁵⁷. *A contrario*, l'accès à des postes politiques ou associatifs en vue de défendre les droits des Twa est souvent allé de pair avec l'amélioration des

conditions de vie des militants concernés (départ du village pour une installation à Bujumbura, professionnalisation et internationalisation de la trajectoire militante).

- 44 Il convient cependant de noter que les familles auprès desquelles ces enquêtes ont été réalisées ne se situaient pas systématiquement dans une localité ayant fait l'objet d'un projet initié par une association twa. L'association Action Batwa a par exemple, suite à l'obtention d'un fond de la Fondation Bibi⁵⁸ en 2007, collaboré à la construction d'une dizaine de maisons en brique à Bubanza. L'Assejeba, grâce à un financement de l'ambassade des États-Unis au Burundi, a également distribué des cartes nationales d'identité et des extraits de naissance à Muhanga en 2018⁵⁹. Les pratiques des associations les plus actives (toutes ne sont pas à l'initiative de projets) – bien qu'elles souhaitent pour la plupart exercer une influence sur l'ensemble du territoire burundais – ont concentré leurs actions sur quelques localités, notamment selon la proximité géographique avec Bujumbura ou l'existence de liens personnels entre les représentants associatifs et la localité choisie. Aussi les associations twa ont-elles pu être décrites comme étant « une affaire de famille⁶⁰ », notamment car les membres issus d'une même colline au nord du Burundi ont été surreprésentés au sein de ces structures, ou bien que plusieurs membres d'une même famille se sont retrouvés à la tête d'associations twa distinctes. Les familles bénéficiaires d'aide de la part des associations twa ont toutefois pu adopter un discours approbateur, voire parfois élogieux, à l'égard des actions impulsées par certaines associations. L'UCEDD a par exemple été à l'initiative de la création en 2001 de l'École Espoir de Nyangungu, dans la province de Gitega, spécifiquement (mais non exclusivement) dédiée à la scolarisation des enfants twa de la région. Les villageois twa de la localité ont souligné, lors d'un entretien collectif, que :

L'UCEDD est une association de confiance. L'organisation nous a construit une école pour que nos enfants puissent étudier. Si tout le monde avait fait cela, notre communauté se trouverait déjà dans un grand développement⁶¹.

- 45 Il n'existe cependant pas d'analogie systématique entre l'aide attribuée aux villages et l'approbation de l'action des associations par les acteurs populaires. La célébration de la journée des peuples autochtones, à laquelle j'ai eu l'opportunité de participer le 9 août 2019⁶², a par exemple été l'occasion pour les principaux militants twa issus de diverses associations de se rendre ensemble dans un village twa rural, à Zege, dans la province de Gitega au centre du pays. La journée a volontairement été organisée « chez les Batwa », autrement dit dans un village situé en zone rurale, notamment afin de décentrer les principales manifestations politiques de Bujumbura. En effet, si certains militants twa organisent régulièrement des « descentes sur le terrain », la très grande majorité des associations ont leur siège dans la capitale économique et ne se rendent que de façon sporadique dans les villages twa ruraux. Il n'est pas anodin de noter que ces militants utilisent l'expression « descente sur le terrain » pour se rendre sur les collines, symbole des emprunts du langage humanitaire dans les discours locaux, alors que les urbains au Burundi « montent à l'intérieur du pays » selon l'expression ordinaire. Lors des festivités liées à la célébration de la journée des peuples autochtones, les pratiques et les discours des militants, désormais devenus citoyens et internationalisés, ont été rythmés par la réappropriation du langage humanitaire : arrivée en 4X4 le matin dans le village depuis Bujumbura, discours de sensibilisation pour le développement de la communauté, distribution de bouteilles d'eau et de tee-shirts à l'effigie de la journée aux journalistes et aux militants et non pas aux villageois, distribution filmée de sacs de riz et de savons, etc. La réutilisation des pratiques du

monde humanitaire par les militants twa représente un facteur susceptible d'accentuer la déconnexion entre les besoins des familles twa villageoises et les revendications internationalisées des militants. C'est d'ailleurs ce que sous-entend cette femme d'une quarantaine d'années, lorsque je retourne dans ce même village quelque temps après la célébration de la journée des peuples autochtones :

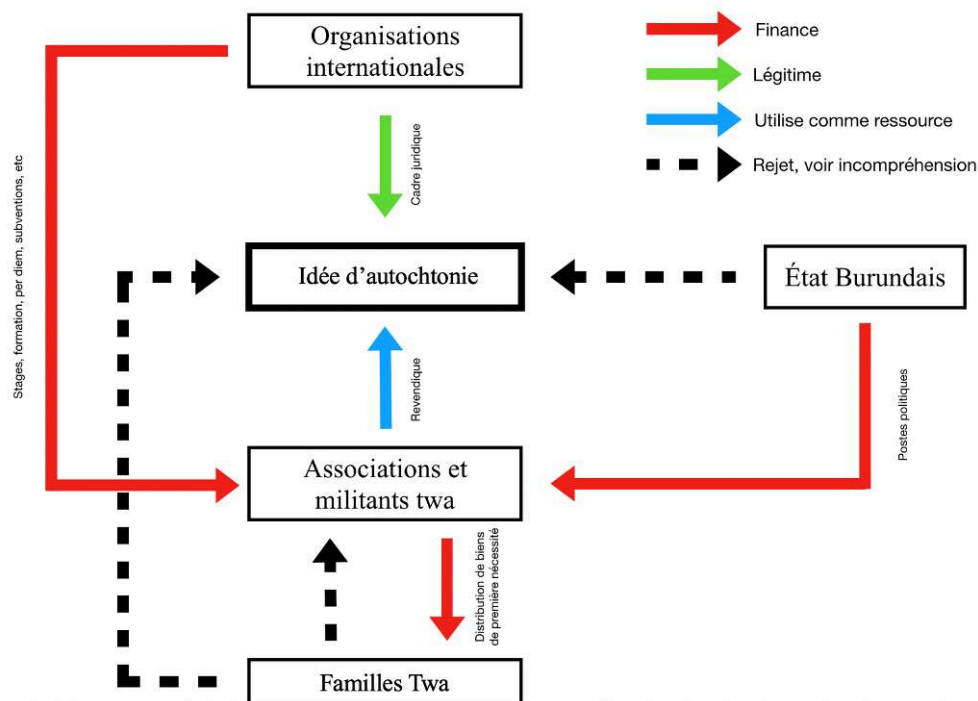
Ici, nous manquons de matériel scolaire. L'Unicef ne veut pas donner aux Batwa. Nous n'avons qu'un cahier et un stylo par personne, c'est trop peu. Nous ne savons pas si c'est [l']association⁶³ qui s'en met dans la poche ou bien si c'est l'Unicef qui ne veut vraiment pas nous venir en aide⁶⁴.

- 46 Parallèlement, la volonté de mieux intégrer les Twa dans la société burundaise, portée par la réforme constitutionnelle de 2005, reste, elle aussi, confinée à la capitale. L'obtention de postes politiques réservés aux membres de l'ethnie twa n'est spécifiée qu'au sein d'instances symboliques, à l'image de l'Assemblée nationale ou du Sénat, mais rien n'est précisé quant à l'intégration des Twa dans l'administration locale.

Conclusion

- 47 La réappropriation du mouvement des peuples autochtones au Burundi peut être pensée comme un jeu à différentes échelles. Être autochtone dans le contexte burundais peut renvoyer à un imaginaire stigmatisant pour les populations dites twa. En effet, ces représentations font écho à des désignations exogènes façonnées notamment durant la période coloniale et utilisées pour souligner l'infériorité des Twa dans l'espace social. Cependant, être un autochtone à l'échelle régionale revient à appartenir à la famille mythique des « Pygmées d'Afrique centrale » et donc à faire converger des revendications, isolées au niveau national, avec celles des militants « pygmées » des pays voisins. Si dire d'un individu qu'il est « pygmée » à l'échelle nationale est insultant, c'est un vecteur d'engagement politique à l'échelle de la sous-région. Parallèlement, s'identifier au mouvement international des peuples autochtones revient à s'insérer dans un système de droit, légitimé par la communauté internationale et générateur de revenus. En d'autres termes, les usages de l'identité autochtone des Twa sont malléables selon les contextes dans lesquels ils s'inscrivent : il existe des discordances dans le sens attribué à l'identité autochtone des Twa selon l'arène et l'échelle dans laquelle nous nous situons. Ces jeux d'échelles, synthétisés par le schéma ci-dessous, s'ils ont permis à des militants twa internationalisés d'élargir leur espace de mobilisation, ont également été vecteurs de conflits d'usage et de perception entre des acteurs internationalisés et des acteurs locaux.

La diffusion de l'idée d'autochtonie au Burundi : un jeu d'acteurs multiscalaire



Zoé Quétu, 2020.

- 48 Au Burundi, l'autochtonie a surtout du sens pour des acteurs internationalisés qui ont vu dans le mouvement des peuples autochtones une stratégie afin de réaliser des objectifs à la fois personnels et collectifs. La diffusion du terme de « peuples autochtones » a donc d'abord bénéficié à un noyau dur de militants internationalisés, qui s'est structuré en tant que tel à partir de la fin des années 1990. Si la diffusion de l'idée d'autochtonie au Burundi, résultat d'un travail de négociation entre différents acteurs, s'appuie bien sur des désignations locales complexes et variées, force est de constater qu'elle n'a que partiellement bénéficié aux acteurs les plus à l'écart des espaces de pouvoirs et de mobilisations, acteurs pourtant au cœur du développement du mouvement. Penser les différents enjeux relatifs aux « peuples autochtones » oblige à déconstruire cette image sociale homogène, tant celle-ci recoupe des individus aux trajectoires sociales, politiques et économiques diverses. L'identité englobante de peuples autochtones a certes permis de constituer un « modèle voyageur » en uniformisant des revendications de populations minoritaires et infériorisées du monde entier, mais elle ne résiste que peu « à l'épreuve du contexte » burundais (Olivier de Sardan 2018). L'ouverture d'un nouveau champ au sein du droit international a toutefois offert une base internationalement légitimée sur laquelle les revendications des militants twa, jadis isolées, peuvent désormais s'appuyer. La présente étude montre cependant que, à l'épreuve des réappropriations locales de l'autochtonie, ces nouvelles normes internationales n'ont pas systématiquement eu les effets escomptés.
- 49 Les résultats précédemment énoncés permettent de formuler de nouvelles perspectives de recherche. Si, nous l'avons vu, l'autochtonie représente un vecteur d'engagement politique qui reste cantonné à une minorité d'acteurs internationalisés, l'ethnie semble, au contraire, s'être progressivement affirmée comme le principal critère de définition de soi et de prise de parole politique pour un groupe subordonné. La mobilisation

internationale des peuples autochtones représente en ce sens un facteur parmi d'autres qui contraint les Twa à étroitement imbriquer leurs revendications politiques à leur appartenance ethnique.

BIBLIOGRAPHIE

Amani, Jean-Pierre. 2009. « Évolution historique du droit foncier et son incidence sur la propriété foncière des Batwa au Burundi ». Londres : Forest Peoples Programme. URL : <https://www.forestpeoples.org/en/topics/rights-land-natural-resources/publication/2010/land-rights-and-forest-peoples-africa-1-burund> [archive].

Avanza, Martina, et Gilles Laferté. 2005. « Dépasser la “construction des identités” ? Identification, image sociale, appartenance ». *Genèses* n° 61 : 134-152. <https://doi.org/10.3917/gen.061.0134>.

Bahuchet, Serge. 1993. « L'invention des Pygmées ». *Cahiers d'études africaines* n° 129 : 153-181. <https://doi.org/10.3406/cea.1993.2078>.

Bayart, Jean-François. 1999. « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion ». *Critique internationale* n° 5 : 97-120. <https://doi.org/10.3406/criti.1999.1505>.

Bayart Jean-François, et Peter Geschiere. 2001. « “J'étais là avant.” Problématiques politiques de l'autochtonie ». *Critique internationale* n° 10 : 126-128. <https://doi.org/10.3917/cii.010.0126>.

Belaidi Nadia, Franck Alvarez-Pereyre, Jean-Dominique Wahiche et Hélène Artaud. 2016. « Autochtonie(s) et sociétés contemporaines. La diversité culturelle, entre division et cohésion sociale ». *Droit et cultures* n° 72 : 43-76. URL : <https://journals.openedition.org/droitcultures/3890>.

Bellier, Irène. 2001. « Les peuples autochtones aux Nations unies : un nouvel acteur dans la fabrique des normes internationales ». *Critique internationale* n° 54 : 61-80. <https://doi.org/10.3917/cii.054.0061>.

Bellier, Irène. 2009. « Usages et déclinaisons internationales de l'“autochtonie” dans le contexte des Nations unies ». In *Autochtonies, vues de France et du Québec*, dirigé par Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün, 75-92. Québec : Les presses de l'université Laval, Dialog-le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00665548>.

Bergeron Henri, Patrick Castel, et Étienne Nouguez. 2013. « Éléments pour une sociologie de l'entrepreneur-frontière. Genèse et diffusion d'un programme de prévention de l'obésité ». *Revue française de sociologie* 54 (2) : 263-302. <https://doi.org/10.3917/rfs.542.0263>.

Bonnecase, Vincent. 2014. « L'État, les étrangers et la terre en Côte d'Ivoire sous la colonisation : la construction d'une autochtonie à échelle variable ». In *Enjeux identitaires en mutation*, dirigé par John Tolan, Hassen El Annabi, Benaouda Lebdaï et Franck Laurent, 61-96. Paris : Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0352-0241-0>.

Bourgeois, René. 1957. *Banyarwanda et Barundi, I : Ethnographie*. Bruxelles : Académie royale des sciences d'outre-mer.

- CADHP (Commission africaine des Droits de l'homme et des peuples sur les populations/communautés autochtones). 2005. « Rapport du groupe de travail d'experts de la Commission africaine des Droits de l'homme et des Peuples sur les populations/communautés autochtones », présenté en vertu de la « Résolution sur les droits des populations/communautés autochtones en Afrique » adoptée par la Commission africaine des Droits de l'homme et des peuples lors de sa 28^e session ordinaire en 2005. Banjul (Gambie) : ACHPR ; Copenhague : IWGIA. URL : https://www.iwgia.org/images/publications//African_Commission_book_French.pdf [archive].
- Chartier, Angéline, et Mylène Rivière. 2018. « Les effets secondaires de l'aide au développement. Comment l'aide stimule les jeux de pouvoir à Madagascar », *Revue internationale des études du développement* n° 234 : 123-150. <https://doi.org/10.3917/ried.234.0123>.
- Chrétien, Jean-Pierre. 1997. *Le défi de l'ethnisme. Rwanda-Burundi 1990-1996*. Paris : Karthala.
- Chrétien, Jean-Pierre. 2000. *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*. Champs histoire. Paris : Flammarion.
- Chrétien, Jean-Pierre, et Melchior Mukuri, dir. 2002. *Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violences et certitudes « ethniques »*. Paris : Karthala.
- Chrétien, Jean Pierre. 2010. « L'émergence de l'idéologie hamitique au XIX^e : entre la science et la Bible ». In *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs. Une histoire du XX^e siècle*, dirigé par Jean-Pierre Chrétien, 147-182. Paris : Karthala.
- Cobb, Roger W., et Charles D. Elder. 1972. *Participation in American Politics: The Dynamics of Agenda-Building*. Boston: Allyn and Bacon.
- Cobo, José Martinez. 1987. *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*. New York: United Nations. URL: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/publications/martinez-cobo-study.html> [archive].
- Conkli, Beth, et Laura Graham. 1994., « The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics ». *American Anthropologist* 97 (4) : 695-710. <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.4.02a00120>.
- Cutolo, Armando, et Peter Geschiere. 2008. « Populations, citoyennetés et territoires. Autochtonie et gouvernementalité en Afrique ». *Politique africaine* n° 112 : 5-17. <https://doi.org/10.3917/polaf.112.0005>.
- De Carolis, Antonio. 1975. « Contribution à la connaissance des Twa de Butara (Burundi). Approche ethno-sociologique ». Thèse de doctorat de troisième cycle en ethnologie. Paris : Université Paris Descartes.
- Dortier, Jean-François. 2006. « Le pape et les Pygmées. À la recherche de la religion première ». *Les Grands Dossiers des sciences humaines* n° 5 (« L'origine des religions ») : 2. URL : <https://www.cairn.info/magazine-les-grands-dossiers-des-sciences-humaines-2006-12-page-2.htm>.
- Favre, Henri. 2009. *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*. Paris : L'Harmattan.
- Fillieule, Olivier, et Lilian Mathieu. 2009. « Structure des opportunités politiques ». In *Dictionnaire des mouvements sociaux*, dirigé par Olivier Fillieule, 530-540. Paris : Presses de Sciences Po.
- Géronimi Vincent, Irène Bellier, Jean-Jacques Gabas, Michel Vernières et Yves Viltard, dir. 2008. *Savoirs et politiques de développement. Questions en débat à l'aube du XXI^e siècle*. Paris : Karthala-GEMDEV.
- Giraut, Frédéric, Myriam Houssay-Holzschuch, et Sylvain Guyot. 2008. « Au nom des territoires ! Enjeux géographiques de la toponymie ». *L'Espace géographique* 37 (2) : 97-105. <https://doi.org/10.3917/eg.372.0097>.

Gorju, Julien. 1920. *Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard. Ethnographie de la partie anglaise du vicariat de l'Uganda*. Rennes : Oberthür.

Haut-Commissariat des Droits de l'homme des Nations unies. 2013. « Les peuples autochtones et le système de protection des droits de l'homme des Nations Unies ». Fiche d'information n° 9, rev. 2. New York et Genève : UNHCR. URL : https://www.ohchr.org/Documents/Publications/fs9Rev.2_fr.pdf [archive].

Harroy Jean-Paul et al. 1956. *Le Ruanda-Urundi, ses ressources naturelles, ses populations*. Bruxelles : Les Naturalistes belges.

Harroy, Jean-Paul. 1984. *Rwanda. De la féodalité à la démocratie, 1955-1962*. Bruxelles : Hatier ; Paris : Académie des sciences d'outre-mer.

Hiernaux, Jean. 1954. *Les caractéristiques physiques des populations du Ruanda et de l'Urundi*. Bruxelles : Institut royal des sciences naturelles de Belgique.

Hodgson, Dorothy L. 2009. « Becoming Indigenous in Africa ». *African Studies Review* 52 (3): 1-32. <https://doi.org/10.1353/arw.0.0302>.

Jaspers, James M. 1997. *The Art of Moral Protest: Culture, Biography and Creativity in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.

Lee, Richard B. 2006. « Twenty-first Century Indigenism ». *Anthropological Theory* 6 (4) : 455-479. <https://doi.org/10.1177%2F1463499606071597>.

Lefebvre, Camille, et M'hamed Oualdi. 2017. « Remettre le colonial à sa place. Histoires enchevêtrées des débuts de la colonisation en Afrique de l'Ouest et au Maghreb ». *Annales. Histoire, Sciences sociales* 72 (4) : 937-943. <https://doi.org/10.3917/anna.724.0937>.

De Lespinay, Charles. 2016. « Les concepts d'autochtone (*indigenous*) et de minorité (*minority*) ». *Droit et cultures* n° 72 : 19-42. URL : <https://journals.openedition.org/droitcultures/3870>.

Gumuchian, Hervé, Éric Grasset, Romain Lajarge, et Emmanuel Roux. 2003. *Les acteurs, ces oubliés du territoire*. Paris : Anthropos.

Lewis, Jerome. 2001. *The Batwa Pygmies of the Great Lakes Region*. Londres : Minority Rights Group International. URL : <https://minorityrights.org/publications/batwa-pygmyes-of-the-great-lakes-region-june-2000/> [archive].

Mary, André. 2010. « La preuve de Dieu par les Pygmées. Le laboratoire équatorial d'une ethnologie catholique ». *Cahiers d'études africaines* n° 98 : 881-905. <https://doi.org/10.4000/etudesafraicaines.16411>.

McAdam Doug, John D. McCarthy, et Mayer N. Zald, dir. 1996. *Comparative Perspective on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Washington D.C. : Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803987>.

Meyer, Hans. 1984. *Les Barundi, Une étude ethnologique en Afrique orientale*. Traduit de l'allemand par Françoise William, édition critique présentée et annotée par Jean-Pierre Chrétien. Paris : Société française d'histoire d'Outre-Mer.

Mworoha, Émile. 1977. *Peuples et rois de l'Afrique des lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIX^e siècle*. Abidjan : Nouvelles Éditions africaines.

Ndikumana, Évariste. 2011. « L'impact de la non-adoption de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones : cas du Burundi ». Mémoire de licence en droit. Bujumbura : Université Espoir d'Afrique.

- Nduwayo, Jean-Marie. 1991. « *Ubugerwa au Burundi : essai d'interprétation* ». Mémoire de licence en histoire. Bujumbura : Université du Burundi.
- « Norwegian Church Aid Burundi Strategy 2016-2020 ». 2015. Norwegian Church Aid. URL : <https://www.kirkensnodhjelp.no/contentassets/ed592572508f40bdb47c4a4587a67549/burundi-nca-strategy-2016-2020.pdf> [archive].
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 2004. « La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique ». *Espaces Temps* n° 84-86 : 38-50. <https://doi.org/10.3406/espat.2004.4237>.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 2018. « Les modèles voyageurs à l'épreuve des contextes et des normes pratiques : le cas de la santé maternelle ». In *Femmes, enfants et santé à Madagascar. Approches anthropologiques comparées*, dirigé par Dolorès Pourette, Chiarella Mattern, Christine Bellas Cabane et Bodo Ravololomanga. Paris : L'Harmattan.
- Robillard, Marine, et Serge Bahuchet. 2012. « Les Pygmées et les autres : terminologie, catégorisation et politique ». *Journal des africanistes* 82 (1-2) : 15-51. URL : <https://journals.openedition.org/africanistes/4253>.
- Rodary, Estienne. 2011. « L'organisation des peuples autochtones en Afrique. Entretien avec Nigel Crawhall ». *Écologie & politique* n° 42 : 171-186. <https://doi.org/10.3917/ecopo.042.0171>.
- Saur, Léon. 2014. « "Hutu" et "Tutsi" : des mots pour quoi dire ? ». *Histoire, monde et cultures religieuses* n° 30 : 119-138. <https://doi.org/10.3917/hmc.030.0119>.
- Schebesta, Paul. 1940. *Les Pygmées*. Paris : Gallimard.
- Schmidt, Wilhelm. 1910. *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*. Stuttgart : Strecker und Schröder.
- Thibon, Christian. 1987. « Un siècle de croissance démographique au Burundi (1850-1950) ». *Cahiers d'études africaines* n° 105-106 : 61-81. <https://doi.org/10.3406/cea.1987.3193>.
- Trille, Henry. 1932. *Contes et légendes Pygmées*. Bruges : Librairie de l'œuvre Saint-Charles.
- Turner, Terrence. 1991. « Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness ». In *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, dirigé par George W. Stocking, 285-313. Madison : University of Wisconsin Press.
- Unipruba (Unisons-nous pour la promotion des Batwa). 2006-2008. *Rapport sur la situation foncière des Batwa du Burundi*, Bujumbura : Unipruba-IWGIA.
- Van Den Biesen, Joseph. 1975. « Les Pygmées ou Négrilles de l'Urundi, 1898 ». In Antonio De Carolis, « Contribution à la connaissance des Twa de Butara (Burundi). Approche ethno-sociologique ». Thèse de doctorat de troisième cycle en ethnologie. Paris : Université Paris Descartes.
- Van der Burgt, Joannes Michael. 1903. *Dictionnaire français-kirundi*. Bois-le-Duc : Société L'Illustration catholique.

NOTES

1. Site officiel des Nations unies, *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, Rubrique Département des affaires économiques et sociales, <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-fr/drip.html> [archive].

2. Il est souvent avancé que les Twa représenteraient 1 à 2 % de la population burundaise. Toutefois ce chiffre est extrait de recensements ethniques organisés par l'administration coloniale belge, dont Jean-Paul Harroy, ancien résident général du Ruanda-Urundi de 1955 à 1961, souligne lui-même la « fragilité [...] à cause des difficultés que rencontraient les recensements, dont la moindre n'était pas, dans ce pays de métissages, de reconnaître qui est tutsi et qui est hutu » (Harroy 1984 : 26). De plus, René Bourgeois, fonctionnaire territorial de 1931 à 1956, ajoute que ces recensements sont particulièrement fragiles en ce qui concerne les Twa, qu'il estimait « au nombre de plusieurs milliers », car il ne dispose pas « de recensement précis à leur sujet, eu égard à leur tendance à échapper à tout contrôle administratif et au paiement des impôts » (Bourgeois 1957 : 21-22). L'association Uniproba (Unissons-nous pour la promotion des Batwa) a toutefois estimé, dans un rapport sur la situation foncière des Batwa paru en 2008, que les Twa étaient au nombre de 78 071 individus, soit environ 1 % de la population.

3. Définition du mot « autochtone » selon le site officiel du Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL), rubrique « Lexicographie ».

4. Tels que « la situation de continuité historique avec les sociétés précoloniales ou antérieures aux invasions sur leur territoire » ou « un fort lien avec les territoires et les ressources naturelles qui les entourent », selon les critères évoqués par José Martinez Cobo (1987 : 29).

5. Date à laquelle le mouvement rebelle Palipehutu-FNL dépose officiellement les armes.

6. Nzorubonanya, Félix. 2019. « Interview exclusive avec Vital Bambanze : “Nous devrions être un exemple pour la réconciliation de notre pays” », *Iwacu*, 5 juin. URL : <https://www.iwacu-burundi.org/interview-exclusive-avec-vital-bambanze-nous-devrions-etre-un-exemple-pour-la-reconciliation-de-notre-pays/> [archive]. Dans cet entretien, Vital Bambanze, ancien sénateur twa et actuel représentant des États africains sur les questions relatives aux peuples autochtones aux Nations unies, explique que : « Les Batwa n'ont jamais fait la guerre au Burundi. Nous devrions, peut-être, être un exemple d'un peuple pacifique pour la réconciliation de notre pays qui traverse toujours des crises. »

7. Une politique de villagisation des familles twa a été impulsée au Burundi sous le mandat de Jean-Baptiste Bagaza (novembre 1976-septembre 1987), notamment suite à l'abolition du régime de l'*ubugererwa* en juin 1977. L'*ubugererwa* était, selon la définition du *Bulletin officiel du Burundi* (n° 10/1977 : 555), une « convention selon laquelle, un titulaire de droits fonciers, le *shebuj*, remet la jouissance d'un fond de terres, l'*itongo*, à un exploitant, le *mugererwa*, pour une durée indéfinie et révocable, à charge pour ce dernier et sa descendance, de servir au *shebuj* des prestations diverses de travail et de services variés, manifestant l'allégeance du *mugererwa* et des siens à l'égard du *shebuj* ». Fidèle Ntirushwa, lors d'un colloque des magistrats du droit foncier qui s'est tenu à Bujumbura en 1980, nuance toutefois cette définition en ajoutant que le *mugererwa* « recevait du maître une parcelle de terre en usufruit assez importante pour qu'ils puissent construire une maison d'habitation et y faire des cultures nécessaires à leur subsistance et à celle de leurs familles ». Après l'abolition de l'*ubugererwa*, L'État a octroyé des parcelles communautaires aux familles twa, autrement dit anciennement à des *bagarerwa* qui n'avaient pas de terres propres, et a donc créé des villages

spécifiquement pour les Twa. Pour plus d'informations sur la pratique de l'*ubugererwa*, voir le mémoire de Jean-Marie Nduwayo (1991).

8. Cet article est le résultat de quatre mois d'enquête de terrain au Burundi (juin-octobre 2019). J'utilise pour ces recherches la méthode qualitative (Olivier de Sardan 2004) et m'appuie sur des données collectées lors d'entretiens et de récits de vie auprès des acteurs du monde politique et associatif twa essentiellement à Bujumbura, ainsi qu'avec des familles twa situées en zones rurales (provinces de Bujumbura rural, de Gitega, de Muyinga et de Ngozi). De nombreux entretiens ont été réalisés en kirundi, grâce à l'intermédiaire de traducteurs francophones. Je souhaite remercier particulièrement Jean-Baptiste, Libérate, Arthémon, Lionel, Innocent et Alexandre pour leur aide précieuse en matière de traduction, ainsi que toutes les personnes rencontrées au Burundi qui ont vivement contribué au bon déroulement de cette enquête.

9. Pour plus d'informations, voir la liste disponible en ligne des clans du Burundi réalisée en 1944 par l'administrateur territorial Eugène Simons.

10. Le manuscrit original a été publié en allemand en 1909. Je m'appuie cependant ici sur l'édition traduite en français par Françoise Willmann et commentée par Jean-Pierre Chrétien de 1984. On peut noter que les mêmes imaginaires sur les Twa circulent, que les colonisateurs soient Allemands ou Belges.

11. La revue *Anthropos* est créée en 1906 par le révérend père Wilhelm Schmidt et publie notamment les travaux des missionnaires et des ethnologues dédiés à l'organisation religieuse des Pygmées d'Afrique centrale.

12. Entretien réalisé à Gitaramuka, en Province de Ngozi, le 29 septembre 2019.

13. L'ordonnance n° 83 bis/agri du 12 décembre 1933 sur le Ruanda-Urundi permet de fonder la réserve forestière de la ligne de partage Congo-Nil. Il est interdit d'endommager la forêt, notamment en construisant des habitations.

14. En 1966, l'arrêté n° 050/65 du *Mwami* porte sur la fermeture de la chasse sur l'ensemble du territoire burundais. Pour plus d'informations, voir le rapport de Jean-Pierre Amani (2009).

15. Terme générique désignant de la bière de bananes, obtenue par fermentation du jus de bananes et additionnée de 50 % d'eau.

16. Entretien avec un ancien chasseur originaire de la province de Ngozi et arrivé dans le village étudié en 1993, Gasorwe, Province de Muyinga, Burundi, le 18 juillet 2019.

17. Entretien avec un homme twa d'une cinquantaine d'années, Rubirizi, Province Bujumbura rural, le 25 juillet 2019.

18. L'accord pour la paix et la réconciliation au Burundi a été signé à Arusha, en Tanzanie, le 28 août 2000, à la suite de deux ans de négociations encadrées par la communauté internationale et avec la médiation de Julius Nyerere puis de Nelson Mandela. Pour pallier les divisions politico-ethniques qui ont caractérisé le Burundi postindépendance, l'accord introduit un équilibre du pouvoir entre les trois composantes de la société burundaise.

19. Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi, Arusha, 28 août 2000, Appendice I, « Sécurité physique et droits politiques ». Voir : <http://www.courdescomptes.bi/assets/images/Arusha.pdf> [archive].

20. Voir la Convention n° 107 de l'OIT du 26 juin 1957 « concernant la protection et l'intégration des populations autochtones et autres populations tribales et semi-tribales dans les pays indépendants ».
21. Convention n° 169 de l'OIT du 27 juin 1989 « concernant les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants ».
22. L'expression de « quotas ethniques » n'est pas évoquée explicitement dans l'accord d'Arusha, qui mentionne la « nécessité d'assurer l'équilibre ethnique » (Accord d'Arusha, article 11, point 4).
23. La Commission électorale nationale indépendante (CENI) est chargée d'organiser les élections nationales, communales et collinaires au Burundi et de veiller à leur bon déroulement. Voir le site officiel : <https://www.ceniburundi.bi/2018/09/19/organisation-missions-et/> [archive].
24. Entretien avec Liberate Nicayenzi, réalisé à Bujumbura le 14 juin 2019.
25. Entretien réalisé avec un représentant associatif twa à Bujumbura le 18 juin 2019.
26. Pour plus d'informations, voir le site officiel de l'Unipoba : <http://unipoba.ifaway.net> [archive].
27. Entretien réalisé avec un membre de l'Unipoba, le 21 août 2019.
28. Extrait du site officiel du Repaleac : <https://archive.pfbc-cbfp.org/REPALEAC.html> [archive]
29. Liberate Nicayenzi a été nommée députée en 1997 puis sénatrice en 2010.
30. Entretien réalisé avec Emmanuel Nengo à Bujumbura le 25 septembre 2019.
31. Expression utilisée par Vital Bambanze, actuel directeur de l'Unipoba, lors d'un entretien réalisé à Bujumbura le 19 juin 2019.
32. L'Examen périodique universel (EPU) est un mécanisme unique du Conseil des droits de l'homme ayant pour but d'améliorer la situation des droits de l'homme dans chacun des États membres des Nations Unies.
33. Entretien réalisé avec un membre d'une association twa, Bujumbura, le 31 juillet 2019.
34. Expression employée par un représentant d'une association twa lors d'un entretien réalisé à Bujumbura, le 30 juillet 2019.
35. Entretien réalisé avec un membre d'une association twa, Bujumbura, le 19 juin 2019.
36. Tels que les objectifs du développement durable (ODD) énoncés par les Nations unies en 2015.
37. Yikeze, Alphonse. 2020. « Élections 2020 : les Batwa plaident pour une meilleure représentativité ». *Iwacu*, 18 février. URL : <https://www.iwacu-burundi.org/elections-2020-les-batwa-plaident-pour-une-meilleure-representativite/> [archive].
38. Pour plus d'informations sur l'organisation et sa stratégie au Burundi, voir le rapport publié le 24 septembre 2015, « Norwegian Church Aid Burundi Strategy 2016-2020 », disponible en ligne : <https://www.kirkensnodhjelp.no/contentassets/ed592572508f40bdb47c4a4587a67549/burundi-nca-strategy-2016-2020.pdf> [archive].
39. Entretien réalisé avec un membre de l'Unipoba, le 19 juin 2019 à Bujumbura.
40. Manirakiza, Jean-Noël. 2017. « Gitega/Zege : les Batwa remontés contre l'OBPE ». *Iwacu*, 22 juillet. URL : <https://www.iwacu-burundi.org/gitegazege-les-batwa-remontes-contre-lobpe/> [archive].

41. Un atelier réunissant une soixantaine de militants autochtones africains s'est tenu au Burundi en juin 2013 dans le but de préparer la conférence internationale sur la biodiversité organisée en Inde quelques mois plus tard. Voir « Le Burundi accueille un atelier africain des peuples autochtones ». 2013. *Iwacu*, 5 mai. URL : <https://www.iwacu-burundi.org/le-burundi-accueille-un-atelier-africain-des-peuples-autochtones/> [archive].
42. Entretien réalisé avec un membre d'une association twa, Bujumbura, le 30 juillet 2019.
43. Entretien avec un représentant associatif twa, Bujumbura, le 31 mars 2018.
44. Entretien avec un homme twa de 47 ans, fils d'un ancien chasseur, dans la province de Muyinga, réalisé le 12 juillet 2019.
45. Ces extraits d'entretiens sont les réponses fournies par les individus interrogés en zone rurale lorsque je les questionnais sur la pertinence ou non de qualifier les Twa de « peuples autochtones ». J'ai pu mener ces entretiens en kirundi avec l'aide d'intermédiaires qui n'étaient pas des traducteurs professionnels, mais qui possédaient une bonne voire une très bonne maîtrise du français et dont le kirundi était la langue maternelle. J'ai privilégié l'existence de relations de familles, d'amitiés ou de voisinages entre le/la traducteur-riche et les membres issus de la localité que je souhaitais étudier. L'expression « peuples autochtones » en français a systématiquement été traduite en kirundi par le terme *abasangwabutaka*, terme qui suscitait régulièrement des réactions de la part des individus interrogés, si bien qu'au fur et à mesure de l'avancée de ma recherche de terrain, j'utilisais moi-même directement le terme en kirundi *abasangwabutaka*.
46. Entretien réalisé avec un homme twa, province de Gitega, le 19 septembre 2019.
47. Entretien réalisé avec un étudiant twa, Bujumbura, le 10 juillet 2019.
48. Entretien réalisé avec un homme twa, province de Muyinga, le 18 juillet 2019.
49. Entretien réalisé avec un homme twa, province de Gitega, le 17 septembre 2019.
50. Entretien réalisé avec un homme twa, province de Gitega, le 17 septembre 2019.
51. Entretien réalisé avec un étudiant twa, Bujumbura, le 10 juillet 2019.
52. Le terme « *abaterambere* » vient du mot *iterambere* (« le développement » en français) et signifie « ceux qui avancent ». Lorsque ce terme est utilisé pour désigner les Twa, il peut être considéré comme une injure car il tend ironiquement à souligner ce que les Twa ne possèdent pas dans l'imaginaire ordinaire, c'est-à-dire le développement. Qu'il soit apposé au terme *abasangwabutaka* dans ce témoignage renvoie bien au caractère injurieux que cette expression peut sous-entendre.
53. Entretien réalisé avec une femme twa, province de Bujumbura rural, le 25 juillet 2019.
54. Autrement dit des « non-Twa ».
55. Entretien avec un homme twa, province de Muyinga, le 18 juillet 2019.
56. Entretien avec un homme twa, province de Gitega, le 19 septembre 2019.
57. Depuis le 4 février 2019, Gitega est la nouvelle capitale politique du Burundi. Bujumbura reste cependant la capitale économique car la ville concentre les principales activités économiques du pays.

58. Pour plus d'informations, voir le site officiel de la Fondation : <https://fondationbibib.org> [archive].

59. Nkurunziza, Édouard. 2018. « Muhanga : plus de 1.000 Batwa bénéficient des pièces d'identité ». *Iwacu*, 18 juillet. <https://www.iwacu-burundi.org/muhanga-plus-de-1-000-batwa-beneficient-des-pieces-didentite> [archive].

60. Expression utilisée par un membre d'une association twa lors d'un entretien réalisé à Bujumbura le 26 août 2019. L'existence de liens familiaux entre des membres d'associations twa distinctes avait déjà été évoquée à plusieurs reprises lors de discussions informelles avec des militants.

61. Entretien réalisé avec des familles twa implantées aux alentours de l'école Espoir de Nyangungu, province de Gitega, le 19 septembre 2019.

62. « Par sa résolution A/RES/49/214, adoptée le 23 décembre 2014, l'Assemblée générale des Nations unies a décidé de célébrer chaque année le 9 août la Journée internationale des peuples autochtones. Cette date marque le jour de la première réunion, en 1982, du Groupe de travail de l'ONU sur les populations autochtones au sein de la Sous-Commission de la promotion et de la protection des droits de l'homme. »

Pour plus d'informations, voir sur le site officiel des Nations unies, « Journée internationale des peuples autochtones ». URL : <https://www.un.org/fr/observances/indigenous-day> [archive].

63. Le nom de l'association a été cité durant l'entretien mais est masqué ici par souci d'anonymisation.

64. Entretien avec une femme twa d'une quarantaine d'années, Zege, province de Gitega, le 17 septembre 2019.

INDEX

Index géographique : Burundi

AUTEUR

ZOÉ QUÉTU

Les Afriques dans le monde – Sciences Po Bordeaux